La trascendentalidad de lo bello en Santo Tomás de Aquino
La actualidad de la *via pulchritudinis*

Introducción

La realidad de la belleza, de la verdad, del bien han atraído a los hombres de todos los tiempos, ya para afirmarlas, ya para negarlas, pero es indiscutible que generan inquietudes y desvelos en el ámbito reflexivo filosófico y teológico. Dentro de este contexto es nuestra intención presentar la actualidad de lo bello metafísico desde las raíces que se hunden en la antigüedad clásica y en el medioevo hasta llegar a la reflexión metafísica de Santo Tomás de Aquino.

Pensamos que, al afirmar la trascendentalidad de lo bello, sería posible abrir nuevos caminos hacia una estética en diálogo interdisciplinario que hunda sus raíces en el ser. La *via pulchritudinis* se vislumbra como un espacio privilegiado de reunión en este presente tan signado por el individualismo, como una vía unitiva para el hombre, como puente que conduce al encuentro, como lenguaje común entre diversas disciplinas. Desde la sólida base del pensamiento del Aquinate, implica un nuevo comienzo que nos conduce hacia los nuevos horizontes que nuestro contexto histórico tanto reclama.

Presentamos, entonces, una síntesis de los autores que constituyen la herencia de Santo Tomás como las voces de los "otros" que conforman un mundo estético de luz y forma, hermanado con el bien y la verdad. Después nos centraremos en Santo Tomás de Aquino y por último en la apertura hacia la *via pulchritudinis*.

Lo bello en el contexto histórico: la fuente antigua y medieval

«Las cosas bellas son difíciles» afirma Sócrates en el *Hipias Mayor*, y esta afirmación denota el secreto y el misterio en torno a lo bello. Misterio que Platón enuncia en sus diálogos: Fedro, Fedón, Banquete. Allí la belleza

se nos presenta como una fiesta ascensional hacia el verdadero mundo, en el cual ella se identifica con el bien y resplandece junto a la verdad. Aparece la hermandad de los que se moverán juntos a lo largo de la historia del pensamiento. Y esta belleza sólo puede ser alcanzada a través del amor, el cual genera un movimiento de salida de sí hacia el bien-belleza deseado, a través de la contemplación y el éxtasis.

Aristóteles, desde otra postura metafísica, nos muestra la belleza en su triple dimensión: ontológica, ética y estética y desde una mirada objetiva sobre la realidad establece como propio de la realidad bella la justa proporción, la medida, el orden, características que serán asumidas por la reflexión posterior. De la mano del Estagirita se añade el gozo que lo bello provoca en quien lo contempla, y asume así, por primera vez, el elemento subjetivo y personal.

Plotino, el último de los antiguos, se presenta como fuente indiscutible del mundo medieval. Con él aparece la luz que llega para conformar una unidad con la belleza, la cual desciende como cascada desde la única fuente que es el Uno donde es resplandor del Bien. En el Nous y el Alma encontramos "lo bello" (το καλον) y desde allí el descenso a las cosas bellas por la forma. Se sigue entonces que lo bello es irradiación de la forma y desde esta afirmación se presenta el camino para el hombre: un camino de retorno al Uno que lo eleva desde la forma bella al origen de toda belleza, desde una ascesis, una purificación que lo lleva a afirmar que «el alma no sabría ver la Belleza si antes no empezase ella misma a tornarse bella» (I, 6, 9). El llamado es a un camino estético-ético que culmina en la mística. «Así Plotino —afirma Balthasar— resume de nuevo la herencia griega: el ser como belleza, porque es revelación de lo divino. Belleza por lo tanto internamente escalonada en esplendor y forma, brillo y armonía»[1].

El mundo antiguo marca los hitos fundamentales a la hora de volver nuestra mirada hacia lo bello y el largo período medieval se hace eco de sus reflexiones y al respecto afirma Umberto Eco que:

> El Medioevo dedujo gran parte de sus problemas estéticos de la antigüedad clásica: pero le dio a esos temas un nuevo significado insertándolos en el sentimiento del hombre, del mundo y de la divinidad, típicos de la visión cristiana. Dedujo otras categorías

---

[1] H. U. Von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica.* Vol. 4: Metafísica: Edad Antigua. Madrid, Encuentro, 1986, p. 281-282.

> de la tradición bíblica y patrística, pero se empeñó en insertarlas en los cuadros filosóficos propuestos por una nueva conciencia sistemática. En consecuencia desarrolló su especulación estética sobre un plano de indiscutible originalidad[2].

Se enriquece entonces la reflexión desde un nuevo punto de partida que abarca todo lo creado, una nueva luz que conduce a una afirmación fundante: Dios es el ser Subsistente, y es Verdad, Bien, Belleza y participa a los entes sus perfecciones. Todo es bueno y bello pues es obra del Creador. Dionisio es el primero en afirmar que Belleza es uno de los nombres de Dios, autor de quien no poseemos datos históricos, pero cuya influencia irradia en cada teólogo-filósofo del contexto medieval. Su obra *De los nombres divinos* es un tratado rico en elementos filosóficos y el capítulo cuarto nos brinda una primera elaboración cristiana de una teoría sobre la belleza, y afirma allí que:

> Los teólogos alaban y ensalzan este Bien. Lo llaman Hermoso, Hermosura, Amor, Amado. Le dan cualquier otro nombre divino que convenga a esta fuente de amor y plenitud de gracia. Hermoso y Hermosura se distinguen y unifican en la Causa que todo lo unifica. En todo ser distingamos la cualidad, que es participada, y el objeto, que la participa. Llamamos hermoso a aquello que participa de la hermosura y llamamos hermosura a la participación de la causa que la produce en las cosas. Pero llamamos Hermosura a aquel que trasciende la hermosura de todas las criaturas, porque éstas la poseen como regalo de Él, cada una según su capacidad. Como la luz irradia sobre todas las cosas, así esta Hermosura todo lo reviste irradiándose desde el propio manantial. Hermosura que llama, καλει, todas las cosas a sí misma. De ahí su nombre καλλοσ es decir, hermoso, que contiene en sí toda hermosura. Se llama Hermoso, pues

---

[2] U. Eco, *Arte e belleza nell'estetica medievale*. Milano, Strumenti Bompiani, 1998, p. 7 (la traducción es nuestra). Por otra parte: «La estética medieval no se distingue precisamente por los temas que elige el arte, está influida por el cristianismo con mucha mayor profundidad, en el alma y en el espíritu. El carácter especial del simbolismo medieval, de su filosofía del arte, y de su actitud ante la belleza se explica por el cristianismo, lo mismo que una naturaleza muerta medieval se diferencia de una naturaleza muerta antigua por su visión cristiana de las cosas», E. De Bruyne, *La estética de la Edad Media*. Madrid, Visor, 1994², p. 64-65.

> lo es bajo todos los aspectos: contiene y excede toda hermosura. Hermoso eternamente, invariable. No nace ni perece, no aumenta ni disminuye. […] Es constantemente idéntico a sí mismo, siempre hermoso. En Él estaba en grado eminente toda hermosura antes de que ésta existiese. Él es su fuente[3].

Dios es causa de todo lo que es bueno, bello y dotado de forma. De Dios proceden todas las semejanzas y diferencias. Tanto la Belleza como la Bondad se hallan en el fundamento de todas las fuerzas de atracción y concentración y componen el todo. Y esta belleza-bondad guarda relación con el amor en tanto todo ente es digno de amor pues es bueno y bello. Este amor es origen de un doble movimiento pues por una parte hay un donarse de la belleza misma y, por otra, un movimiento de elevación hacia ella. Hombre y Dios unidos en búsqueda y encuentro, en salida de sí que provoca la respuesta del otro en una relacionalidad nueva e inundada de luz. Es a esta fuente a la cual una y otra vez volverá sus ojos la reflexión estética posterior.

Desde este horizonte caracterizado por la consonancia, el orden, la claritas puede San Agustín exclamar: «¡tarde te amé belleza tan antigua y tan nueva, tarde te amé!»[4]. Intimidad que clama por la belleza y que encuentra en las cosas mismas el camino hacia Dios, en quien reside la eterna Belleza de la cual Él es la medida: belleza sensible, testimonial en sí misma, que nos remonta a la belleza inteligible.

Siguiendo la misma dirección que sus predecesores, Escoto Eriúgena (810-877), desde la alabanza de la creación, se eleva hacia la belleza inefable del Creador. Todo es teofanía y Dios es la Belleza suprema. La belleza es unidad en la variedad y armonía entre las partes y el todo y contribuyen a ella tanto los factores espirituales como los sensibles. Con esto se acentúa el carácter simbólico de la realidad en tanto cada forma visual encuentra la razón última de su existencia en la función simbólica que se les ha asignado, «ya que son imágenes a través de las cuales la divina Providencia trae a la memoria de las mentes humanas la pura e invisible belleza de la verdad misma»[5]. El mundo es una epifanía divina, una sinfonía y «para sugerir la

---

[3] Dionisio, *Los nombres de Dios*, 4, 701 C - 701 D - 704 A (en *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, edición preparada por T. Martín, presentación por O. González de Cardedal. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990).
[4] S. Agustín, *Confesiones*, X, 27, 38 (traducción, notas e introducción G. Piemonte. Buenos Aires, Colihue, 2006).

inexpresable belleza del Universo, no encuentra imagen más sugestiva que la del concierto polifónico»[6].

Todos estos antecedentes abonan la tierra para que los pensadores de la Escolástica inicien un nuevo camino: el de la reflexión metafísica en torno a lo que conocemos como los trascendentales del ser. El siglo XIII señala el apogeo en la reflexión metódica, honda, dialogal en torno a Dios y lo creado, en una armonía entre fe y razón. Y como afirma Eco:

> Frente a la sospecha de que en el mundo pueda instaurarse una dialéctica de incierto desenlace entre el bien y el mal, la Escolástica busca confirmar la positividad de toda la creación, incluso en las aparentes zonas de sombra. El instrumento que la Escolástica elabora acabadamente para realizar esta revalorización del universo es la noción de propiedades trascendentales como *conditiones concomitantes* del ser[7].

Felipe el Canciller es el primero en considerar los *communissima* donde unidad, verdad y bien se encuentran en estrecha relación con la causalidad eficiente, formal/ejemplar y final, y establece los principios de identidad y convertibilidad entre ellos. En continuidad, Roberto de Grosseteste, primer comentador de Dionisio, identifica bien y bello en concordancia con la tradición, pero incorpora una distinción de razón en tanto lo bello produce la armonía entre todas las cosas y en el interior de cada una.

Mayor profundidad observamos en Alejandro de Hales y en la *Summa Fratris Alexandri*, señalada hoy como una compilación[8], en donde encontramos un tratado sobre la unidad, la verdad y bondad divinas y es el primer lugar donde «la teoría de los trascendentales está integrada […] en una síntesis teológica, proporcionando un fundamente metafísico para la reflexión sobre los atributos divinos»[9]. Aquí aparece por primera vez la relación de los trascendentales con el alma humana, incorporando así la

---

[5] D. Estrada Herrero, *Estética.* Barcelona, Herder, 1988, p. 577.
[6] E. De Bruyne, *La estética de la Edad Media,* p. 239; cf. también p. 136 y 151.
[7] U. Eco, *Arte e belleza nell'estetica medievale,* p. 28.
[8] Cf. E. Gilson, *La Filosofía en la Edad Media.* Madrid, Gredos, 1985, p. 408. También U. Eco, *Arte e belleza nell'estetica medievale,* p. 33.
[9] J. Aersten, *La Filosofía medieval y los trascendentales del ser. Un estudio sobre Tomás de Aquino.* Pamplona, EUNSA, 2006, p. 50.

dimensión antropológica. Introduce lo bello en un artículo, en identidad con el bien, pero agrega una distinción según la "intención" en tanto lo bello dice relación a la forma, *formosus.*

Consideramos importante también el pensamiento de San Buenaventura (1221-1274), en el cual se destaca la influencia de Plotino y la del Pseudo Dionisio, y afirma de Dios tanto que es Ser como Bien[10]. El ser de Dios se comunica a las criaturas «en donación libérrima, bajo la estructura del vestigio, la imagen y la semejanza divinas en el mundo», y desarrolla la idea «del ser de la criatura como una proclamación sensible (mundana) del ser de Dios (trascendente) y de sus atributos o apropiaciones divinas: unidad, verdad, bondad y belleza trascendentales»[11].

La teoría de los trascendentales está presente en su reflexión en conexa intimidad con la Trinidad divina, y en la jerárquica presentación que hace de los mismos no se aleja de la tradición en tanto el ser es el primer trascendental a partir del cual se consideran los restantes. Afirma Cresta que:

> el *ser* de Dios aparecerá como primer principio en la forma de una causa eficiente originaria y *única*, la *verdad* conformará el principio ontológico de los entes en la forma de una causa ejemplar —también aquí se inscribiría junto a la verdad el trascendental *pulchrum*, la belleza—, y finalmente el *bien* será la meta y sentido último de la realidad creada en cuanto representa la causa final[12].

La belleza es considerada por Buenaventura en su teología y es *luz y forma*, en tanto afirma que: «todo lo que es ente, tiene alguna forma, entonces todo lo que tiene alguna forma, tiene belleza»[13]. Por otra parte es la luz la que unifica las partes en tanto posee la *pulchritudo unificans* y de la luz las cosas extraen el brillo que las hace bellas. Este autor, contemporáneo de Santo Tomás, bebe en las mismas fuentes la relación de la belleza con la forma y

---

[10] J. Aersten, *La Filosofía medieval y los trascendentales del ser. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, p. 19.
[11] G. Cresta, "Buenaventura: trascendentales del ser y causalidad divina como fundamento ontológico", *Patristica et Mediaevalia* 25 (2004), 25-44.
[12] G. Cresta, "Buenaventura: trascendentales del ser y causalidad divina como fundamento ontológico", *Patristica et Mediaevalia* 25 (2004), 27.
[13] S. Buenaventura, In *II Sent*., d. 34, a. 2, q. 3 (ed. Quaracchi, II, 814) «Omne, quod est ens, habet aliguam formam, omne autem, quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem», citado en D. Estrada Herrero, *Estética,* p. 579.

la luz que como podemos notar son características fundamentales en este proceso histórico. En definitiva, en Buenaventura —afirma Balthasar que:

> la realidad última subsistente no es en modo alguno una belleza mesurada, sino desbordante e inconmensurable que se expresa en la medida, proviniendo de la inmensa plenitud de Dios y siendo recibida por el hombre en el exceso extático-místico de la admiración y de la adoración inflamada. Para Buenaventura, como para Gregorio de Nisa, Dios es *anelpiston kallos,* "belleza inseparable"[14].

Y así llegamos a San Alberto Magno, maestro de Santo Tomás, comentador también de Dionisio, quién afirma de la belleza su identidad con el bien en el sujeto, pero agrega una distinción de razón: lo bello consiste en el resplandor de la forma sobre las partes proporcionadas de la materia. Si bien la luz vuelve a hacer su aparición, San Alberto no reflexiona sobre lo bello trascendental sino predicamental: la elegante grandeza, la proporción y el colorido permanecerán como características propias de la objetividad de lo bello.

Este panorama histórico nos presenta la herencia que Santo Tomás asumirá en sus reflexiones, las cuales desarrollará a la luz de sus capacidades en un diálogo fecundo. Participación, realidad, forma, creación, trascendentalidad, luz, son los grandes hitos que se perfilan para enmarcar la belleza en un nuevo contexto metafísico. La afirmación del ser y su trascendentalidad abre los nuevos caminos. Veamos cómo resuelve la cuestión.

La trascendentalidad de lo bello en Santo Tomás de Aquino

Hablar de lo bello en Santo Tomás requiere ubicarlo necesariamente en la originalidad de su contexto metafísico que radica en la afirmación del *ser*, la participación, la trascendentalidad, la analogía como claves de interpretación de su filosofía. Afirma Balthasar al respecto que:

> Una reflexión centrada en la belleza es rara en Santo Tomás y está a menudo condicionada por el material aportado por la

---

[14] H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica.* Vol. 2: Estilos eclesiásticos. Madrid, Encuentro, 1986, p. 334.

> tradición; así, va revisando serenamente este material heredado, tratando de armonizar los elementos que le afluyen de San Agustín, del Areopagita, Aristóteles, Boecio y de su maestro San Alberto Magno, sin ofrecer en apariencia una aportación original a la estética en sentido estricto. Sin embargo, en el trasfondo adquiere *todo esto una luz nueva*, por el hecho de que la doctrina de los trascendentales viene condicionada por lo que fue la mayor obra creadora de Santo Tomás: su afirmación del *esse* y de sus relaciones con las esencias [15].

Dios es el *Esse Subsistens*, causa de todo lo creado y los entes reales, concretos, finitos participan del ser y son causados[16]. El ente finito ya no se explica definitivamente por la materia y la forma, sino que su última constitución está dada por el *quod est y esse*: causalidad y participación se presentan como las doctrinas filosóficas primordiales y su filosofía es «verdaderamente filosofía del ser y no del aparecer»[17].

Desde estas afirmaciones entramos en la consideración de los trascendentales o propiedades trascendentales, en los cuales el punto de partida es el ente como lo primero conocido, realidad que se predica analógicamente, abarca todo y no deja fuera nada. Para llegar a determinar estas propiedades, Santo Tomás se pregunta si es posible agregarle algo al ente. Para ello nos remitimos a tres textos considerados básicos: *De Veritate*, q. 1, a. 1*; De veritate* q. 21, a. 1 y *De natura generis,* c. 2[18], en los cuales concluye que no es posible agregarle nada real al ente y al cual sólo le compete el agregado racional sin ninguna restricción. Surgen así los trascendentales o propiedades trascendentales que explicitan lo implícito en la noción de ente, tienen la misma extensión que el ente y se obtienen modos generales del mismo.

De la complementariedad de los tres textos podemos enunciar estas propiedades trascendentales que se encuentran en relación con la tradición y son: *res, unum, aliquid, verum y bonum*, las cuales surgen ya en orden a la consideración del ente en sí mismo, ya en relación a "otro", sea este otro

---

[15] H. U. von Balthasar, *Gloria,* vol. 4, p. 353 (el resaltado es nuestro).
[16] Cf. S. Tomás, *De Pot.*, q. 7, a. 2*; C.G.*, I, c. 22; *In II Post. Anal.*, lec.6, n.3*; C.G.*, II, c. 54.
[17] Juan Pablo II, *Fides et ratio*, n. 44 (Buenos Aires, Paulinas-San Pablo, 1999[4]).
[18] Remitimos al apéndice de este trabajo, donde transcribimos los textos en un cuadro comparativo entre ellos.

ente o el alma, que es capaz de hacerse todas las cosas. Cada uno agrega algo: el ente como portador de la esencia, la indivisibilidad, la no confusión con otro, la cognoscibilidad y la apetibilidad, respectivamente. No podemos ahora detenernos en la consideración de cada uno de ellos pero sí queremos destacar que la deducción de *verum y bonum* se da dentro de un contexto antropológico, en tanto están relacionados con las capacidades cognoscitiva y volitiva[19].

Ahora bien, en esta enumeración el *pulchrum* no se encuentra enunciado y esto ha significado históricamente clausurar la cuestión negando la trascendentalidad de lo bello. Sin embargo encontramos a lo largo de la obra de Santo Tomás textos que nos permiten sumergirnos en la realidad de lo bello y que nos llevan a afirmar su trascendentalidad. Veamos ahora los textos seleccionados.

Análisis de los textos

El Comentario al de Divinis Nominibus. Hemos destacado la importancia y la influencia de Dionisio en los teólogos medievales. Santo Tomás no es una excepción y conoce esta obra a partir de los comentarios de su maestro San Alberto durante su estancia en Colonia (1248-1252). El Aquinate comenta este texto años después, 1265-1266, y concilia la visión del Dionisio platónico con su perspectiva trascendental, la cual «reside en aquellos enunciados en los que Dionisio coloca la extensión universal de la unidad y el bien: 'no hay ente que no participe en el bien y la belleza' (c. 4, 7); 'no hay ser que no participe de la unidad' (c. 13, 2)»[20].

Hay una jerarquía participada de bien y belleza y es en el capítulo IV del Comentario, en la lección V donde introduce una distinción que no se encuentra en el texto original cuando afirma que: «aunque lo bello y lo bueno son lo mismo en la realidad (*idem subiecto)* —porque tanto la claridad como la armonía son contenidas en la noción de bien—, no obstante difieren racionalmente (*ratione differunt)*. Porque lo bello añade a lo bueno un ordenamiento a la capacidad cognoscitiva: el ser de tal modo»[21]. Es decir que si bien parte de la identidad bien-belleza, encuentra en ambos una distinción

---

[19] Cf. J. Aersten, *La Filosofía medieval y los trascendentales,* p. 110. También A. Lobato, *Ser y belleza.* Barcelona, Herder, 1995, p. 113.

[20] J. Aersten, *La Filosofía medieval y los trascendentales,* p. 51.

[21] S. Tomás, *In De divinis nominibus,* c. 4, lec. 5.

de razón que radica, en el orden del *pulchrum,* en la relación a la capacidad cognoscitiva, con lo cual lo aproxima al *verum*. La claridad y la consonancia constituyen la *ratio* de lo bello. El primer paso está dado.

Los textos de la Suma de Teología[22]. Encontramos aquí los textos más conocidos de Santo Tomás respecto de la realidad de la belleza. En un orden ascendente podemos recorrer sus afirmaciones:

1. Identidad y distinción: *S. Th.*, I, q. 5, a. 4, ad 1 y en I-II, q. 27, a. 1, ad 3. En ambos textos el punto de partida es la identificación con lo bueno, pero vuelve a mostrarnos que hay una distinción de razón la cual, ya no sólo es la relación a la vía cognoscitiva, sino que se refiere al orden causal en tanto lo bello dice relación a la causa formal y lo bueno a la final. Por otra parte hay un agrado concomitante al encuentro con lo bello.

2. Las quasi definiciones de lo bello: la *visio* estética y sus implicancias. En los mismos textos mencionados da dos definiciones de lo bello: «se dicen bellos aquellos que vistos agradan» y «bello es dicho de aquello cuya misma aprehensión complace». En ambas se presenta una polaridad sujeto-objeto de modo explícito, características que comparte con lo verdadero y lo bueno. El agrado concomitante en la aprehensión es propia de lo bello y la conjunción *visio/aprehensio* apunta a la facultad cognoscitiva en su totalidad, no a un aspecto meramente sensitivo. El *pulchrum* comienza a mostrarse como el último en el orden del despliegue trascendental del ente.

3. Las características de lo bello: proporción, perfección y claridad. En *S. Th.*, I, q. 39, a. 8, nos presenta las notas que distinguen lo bello, y estas características se muestran en un orden ascendente, pues se implican recíprocamente en una jerarquía creciente en tanto

> cada uno de los elementos culmina en la perfección del anterior y lo engloba en una apoteosis más alta. Con otras palabras *la integritas sive perfectio* constituye la intensificación al límite y la superación de la simple *proportio*, al paso que la *claritas* se configura como el desbordarse manifestativo de la *perfectio* en su más alto grado y, a través de ella, de la proporción o armonía[23].

---

[22] Los textos de la *Suma de Teología* se encuentran transcriptos en el apéndice de este trabajo.

[23] T. Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza.* Pamplona, Cuadernos de Anuario filosófico 96, 2000, p. 40.

Desde la cuarta vía: participación y causalidad[24]. Por último, en el contexto de la consideración de la cuarta vía, encontramos dos textos definitivos en la consideración de la trascendentalidad del *pulchrum*, que se corresponden con dos momentos diversos de la vida de Santo Tomás: años 1257 y 1273. En el primero, del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo I,* d. 3, influenciado por la lectura de Dionisio, afirma —desde la eminencia del conocimiento— que en todas las cosas hay más o menos belleza y que es preciso encontrar un principio de belleza y este es Dios en quien se da en modo pleno. Todo ente es bello, *specioso*, y esta *speciositas* sigue a la especie y en definitiva al *esse.*

El segundo texto, *Symbolum Apostolorum expositio*, c. 1, es un sermón y utiliza un ejemplo sencillo que parte del calor en una casa y cómo al acercamos a la fuente del calor, más lo sentimos. Así las cosas están dispuestas según di-versos grados de belleza y cuanto más se aproximan a Dios más bellas son, en tanto todas las cosas proceden del único Dios que da a cada una su ser, nobleza y belleza de la cual El es el origen. Ya no necesita Santo Tomás mencionar lo bueno o lo verdadero: sólo lo bello puede mostrarnos el camino hacia el origen, hacia la fuente desbordante de belleza de la cual participa todo ente bello.

Reflexiones concomitantes. Apertura desde los textos

Podemos reunir ahora las notas de la melodía de lo bello en cuanto a su carácter trascendental. De acuerdo a los análisis realizados creemos que queda superada la ausencia de lo bello en la enumeración trascendental primera. El recorrido realizado por los textos del Doctor Angélico ha enriquecido paso a paso nuestra búsqueda, hecha en un modo dialógico con el aporte de otros autores atrapados también bajo la fascinación de lo bello.

Queda en claro que el punto de partida en la consideración de lo bello es la identificación primera con lo bueno en el sujeto, pero se añade una distinción de razón en tanto lo bello dice relación a la capacidad cognoscitiva, con lo cual se acerca a lo verdadero. Ahora bien, ¿esto significa que el *pulchrum* debe identificarse ya con uno, ya con el otro? ¿No significa esta afirmación que es algo distinto, conclusivo y que en el despliegue del ente surge necesariamente después de lo verdadero y lo bueno sin negar una comunidad relacional con ellos?

---

[24] Los textos se encuentran transcriptos en el apéndice de este trabajo.

Lobato afirma que es inadmisible la identificación de lo bello ya con lo bueno, ya con lo verdadero. Respecto de lo bello Santo Tomás afirma la expresa relación a la facultad cognoscitiva y además, lo bueno, por su parte, complace al apetito, en tanto lo bello agrada en su aprehensión. Es decir que: «la fusión de lo bello y lo bueno no se hace en sus nociones formales, sino en el sujeto. […] El pensamiento tomista no funde los dos conceptos, sino que los relaciona y estructura como dos propiedades del ente»[25].

Otra distinción que surge entre ambos radica en que lo bueno busca ser poseído, el apetito se aquieta en la posesión, por eso dice relación a la causa final. En tanto que lo bello se goza por la simple captación cognoscitiva, dice relación a la causa formal, y conduce a la contemplación. Lo bello está ahí, se nos muestra gratuitamente y en el encuentro con él se produce un especial gozo que llamaremos estético.

Tampoco podemos reducir lo bello a lo verdadero, si bien ambos expresan la conveniencia del ente con la facultad cognoscitiva, porque lo bello añade la complacencia en la misma aprehensión. En tanto lo bello está signado por la *claritas*, es —como dice Lobato— «fuerza manifestativa del ser, de tal irradiación, que su contemplación constituye un gozo y un bien del sujeto. Lo bello coincide así con la verdad ontológica de los entes»[26].

No puede por lo tanto negarse la comunidad existente entre lo bello y lo verdadero, pues ambos expresan la relación de conveniencia del ente con la facultad cognoscitiva. Identidad en el sujeto, pero distinción de razón en tanto la complacencia en la aprehensión es concomitante no al acto de conocimiento sino a la misma perfección. «Lo bello es el ente apuntado a esa fusión de visión y agrado, haciéndola posible. Es irreductible a lo verdadero. Le compete ser el término del despliegue del ente»[27].

Desde lo dicho, podemos afirmar que el *pulchrum* ocupa un lugar distinto en el orden de la trascendentalidad, conclusivo del explicitar-se del ente. No guarda relación de conveniencia sólo con la voluntad o sólo con la inteligencia, sino que en él ambas se encuentran reunidas. Las nociones de *verum y bonum* muestran una especial conveniencia con las potencias del alma, lo cual pone de relieve el carácter antropológico en esta relacionalidad del ente *ad aliud*. En este sentido lo bello sólo puede darse al final de la deducción, pues reúne en sí aspectos de ambos trascendentales y

[25] A. Lobato, *Ser y belleza*, p. 121.
[26] A. Lobato, *Ser y belleza*, p. 122.
[27] A. Lobato, *Ser y belleza*, p. 123.

agrega la *claritas* como manifestación de lo íntegro y proporcionado que todo ente guarda en tanto "es", y la complacencia, el agrado provocado en la contemplación. Sigue, entonces, a los trascendentales inmediatos últimos.

Cabe aquí la expresión de Maritain quien afirma de lo bello que «es el resplandor de los trascendentales reunidos» —cita comentada también por Eco, De Bruyne, Febrer, Lobato. Es un modo de expresar la particularidad de este trascendental como algo nuevo y a la vez conclusivo[28]. En definitiva, como afirma Melendo Granados:

> La belleza consiste, *a parte rei*, en la manifestación cabal del *esse*: patencia inmediata y sin barreras en el *Ipsum Esse,* que por eso constituye la Belleza subsistente; y develamiento mediato —pero, a la par, hecho hacedero—, en los entes finitos por la potencia en que el ser es recibido. Esta segunda epifanía exige, en el momento sublime del *pulchrum simpliciter*, que el ser se haya adecuado a sí, en la mayor medida posible, a la *potentia essendi,* encaminando al ente hacia su plenitud terminal. […] El *pulchrum* representa la máxima expansión del ente, la perfección de ser llevada a su definitivo apogeo[29].

Lo bello culmina el despliegue del ente, se identifica con él y también tiene la característica trascendental propia de la convertibilidad. Se une al resto de las propiedades trascendentales que en conjunto representan

> la serie crecientemente ordenada de reduplicaciones del *ens*, de modo que éste —como elemento primigenio y resolutivo— se intensifica perfectivamente en los que le siguen, convirtiéndose

---

[28] J. Maritain, *Art et Scolastique.* Paris, Art Catholique, 1920, citado por U. Eco en *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, p. 56-58. Coincide en esta afirmación Kovach que «argumenta que (la belleza) pertenece al final de la lista de los trascendentales. La belleza sería la integración final de los trascendentales; tendría una función sintética. La unicidad de la belleza se basaría en que ella es la relación del ente con las dos facultades del alma, la cognoscitiva y la apetitiva, tomadas estas facultades no separada sino conjuntamente», en J. Aersten, *La filosofía Medieval y los trascendentales,* p. 340.

[29] T. Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza,* p. 50-51. El autor refiere la posición de A. Lobato, quien en la p. 125 de la obra citada afirma: «si en el ente categorial encontramos que lo bello procedía de la forma, como de su última raíz explicativa y constitutiva, en el ente en cuanto tal hay que remontarse al mismo acto de ser, del cual parte toda la razón y perfección del ente. Lo bello es lo que es el ser o participa de él».

de mero *ens* en *(ens) unum*, diversificándose después en *(ens) verum* y *(ens) bonum*, recíprocamente relacionados para concluir por fin en la plenitud del *(ens) pulchrum*[30].

Por otra parte, en el ámbito de lo bello se presenta reiteradamente la distinción entre bello predicamental y bello trascendental, los cuales en el campo metafísico se implican recíprocamente: no hay uno sin el otro. La consideración de las características de lo bello objetivo y su consecuente absolutización, cerraron la apertura al plano de la comunidad trascendental. Aún hoy se sigue insistiendo más en el aspecto subjetivo que implica la captación de lo bello que en su origen fontal en el ser.

Al respecto afirma Febrer que uno de los grandes problemas del tratamiento de lo bello es que «sólo se ha planteado la cuestión desde el punto de vista predicamental sin salirse de sus límites, resultando una belleza mutilada, parcial». Y aclara que a través de este camino que es sólo horizontal, sin vuelo, «es imposible construir una metafísica de ese concepto que, no sólo es genérico y de ilimitada universalidad, sino que alcanza la dignidad de trascendental»[31].

Uno de los elementos que contribuye a esta mutilación lo ha provocado el *visa placent*, la presencia del sujeto que goza en la visión, contemplación, infiriendo necesariamente la subjetividad de lo bello. Es cierto que esta sentencia no afirma la trascendentalidad pero tampoco la niega, sino que es una afirmación en orden al encuentro con las cosas bellas, de la cual es partícipe el hombre todo. Eco se suma a esta polémica basándose en una amplia bibliografía[32], y Lobato afirma por su parte que

---

30 T. Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza*, p. 46. A. Lobato, *Ser y belleza*, p. 130-131, sostiene que: «Lo bello se engarza como el último anillo hasta donde llega intacto todo el contenido del ente. En efecto, lo bello viene en pos de lo verdadero y de lo bueno porque supone a ambos y no se identifica con ninguno. Le une a lo verdadero su relación a la inteligencia. Tiene en común con lo bueno el agrado. Pero difiere de ambos por cuanto incluye a un tiempo ambas conveniencias. Y, así como sólo lo que es algo puede ser uno, y lo verdadero supone lo uno, y lo bueno lo verdadero, lo bello implica lo verdadero y lo bueno».

31 M. Febrer, *Filosofía de la belleza y el arte.* Barcelona, Instituto de Teología y Humanismo, 1993, p. 13-14.

32 Cf. U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino,* p. 55-58 y 80-88. En la p. 82, el autor hace la siguiente reflexión, que muchas veces nos hemos planteado: «Se ha dicho que el 'visa' es una definición por el efecto; pero en realidad el 'visa placent' es a lo Bello como el 'quod omnia appetunt' a lo Bueno. Ahora lo bueno no es solamente aquello que todos desean, sino que es el ente que tiene en sí una estructura

> lo meramente subjetivo queda superado en esta tensión de la intuición y el placer hacia lo transubjetivo. Buena parte del pensamiento moderno ha percibido esta dirección, pero prendido en las redes de la inmanencia, ha sido incapaz de alcanzar el otro polo, el que arranca del ente[33].

En el orden predicamental, entonces, hablamos de bipolaridad en tanto es necesario un sujeto que contemple y se complazca en lo visto y un objeto que reúna algo propio de tal modo que provoque esa complacencia. Las cosas no son bellas porque las contemplemos gozosamente sino que esa relación cognoscitiva que nos conmueve, nos provoca, tiene su móvil en la cosa misma, en su perfección, en su luminosidad, y nos permite elevarnos a otro orden.

La solución de Melendo Granados a este problema nos parece acertada y expresa al respecto que:

> Es por tanto el mismo acto de ser del hombre el que —desplegando en una de las direcciones más nobles su virtualidad intrínseca— establece en el sujeto esa concordia, esa *proporción subjetiva,* sin la que la aprehensión de la belleza se torna inhacedera. […] El hombre se manifiesta como *Dasein*, (en terminología de Heidegger), como "el-ahí-del-ser" que permite a éste desocultarse como bello. Pero un *Dasein* que a su vez —y esto no me parece ya heideggeriano—, ha recibido el influjo bienhechor de su propio *Sein* y que, por tanto, se subordina en cierta manera a éste y, de modo radical, a su Origen. […] Cabría asegurar: la más alta manifestación de la perfección del *esse a parte obiecti* —el *pulchrum*— apela, a su vez, a las facultades que ponen de relieve la superioridad del *esse* huma-

---

de tal modo perfecta que se pone como fin del deseo: la apetibilidad no constituye lo Bueno, sino nuestra postura frente a él. Así sucede con lo Verdadero: hay un Verdadero ontológico, y hay un Verdadero formal. ¿Por qué esta distinción no podría ponerse también para lo Bello? Notamos: sea lo Verdadero como lo Bueno, en su estructura ontológica, no son más que la perfección misma del ente existente, y como tales pueden volverse término del apetito (y revestirse del aspecto de causa final), o el polo de una adecuación que tiene como otro polo el juicio intelectual. Parecería natural entonces argumentar que también lo Bello se constituya formalmente como una relación entre el sujeto y la cosa, pero que la cosa, en su misma estructura objetiva, posea elementos que se ofrezcan a la contemplación».

[33] A. LOBATO, *Ser y Belleza*, p. 118.

> no (y, *a fortiori*, angélico y divino): es decir, a la eminencia del ser *a parte subiecti.* Lo bello constituye así, *desde todas las perspectivas*, la sublimación o cumplimiento del ente en los trascendentales y el esplendor o refulgencia del ser; *splendor essendi:* ser llevado a plenitud y *hecho presencia*[34].

Bellísimo texto en el cual se da una conjunción de todo lo afirmado sobre lo bello en apertura al origen de toda belleza y reunido en definitiva con el ser: lo bello es *splendor essendi.* Y desde aquí podemos considerar la última o primera dirección del *pulchrum* en el orden de la causalidad y participación.

En el discurso de Santo Tomás para el planteo de la cuarta vía en los textos seleccionados, constatamos que no hay mediación ni del *verum*, ni del *bonum.* El punto de partida es desde la experiencia en la cual encontramos entes más o menos bellos. Desde aquí nos remontamos al origen de toda belleza presentada como perfección trascendental, porque parte de un orden ontológico[35]. La belleza se da de un modo participado en los entes y remite a la Belleza misma, primera, fuente de la que mana toda belleza: Dios. Nos hacemos eco de las palabras de Lobato:

> Dios es la suma belleza. Todo se dice bello por Él en orden descendente y a Él en orden ascendente. Esta belleza no es extrínseca cobertura en los seres naturales, sino participación intrínseca, mediante la forma propia, la cual deriva del ser, y éste es la causa primera. […] En el orden trascendente, la belleza máxima está en Dios. En el orden inmanente al mundo, la belleza máxima es la de todo el universo, que abarca la criatura espiritual y corporal. El universo en su totalidad constituye algo óptimo del orden creado. Es el poema, la obra de Dios[36].

Lo bello adquiere carácter de trascendental y es en última resolución *splendor esse*. Es convertible con el ente y con las otras propiedades trascendentales y posterior a *verum y bonum.* Expresa el *lumen* con el cual el ente se

---

34 T. Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza*, p. 53-54.

35 A. L. González, *Ser y participación. Estudios sobre la cuarta via de Tomás de Aquino.* Pamplona, EUNSA, 1979, p. 202.

36 A. Lobato, *Ser y belleza*, p. 142-144.

manifiesta y provoca un agrado concomitante. Podemos afirmar que todo *ens* es *pulchrum* y «cuanto cada cosa tiene de belleza, tanto tiene de ser»[37].

Conclusiones

La originalidad del Maestro. Santo Tomás de Aquino surge como el caminante intelectual, que desde su vocación de total entrega en Quien cree, se pone al servicio de la verdad. Su magna obra nos descubre un ser inquieto, un buscador, un humilde servidor que en su búsqueda no se detiene, e incansable, no duda en recurrir a los pensadores conocidos y desconocidos para develar paulatinamente su pensamiento, al cual imprime su propia originalidad que nos ha llevado a llamarlo Doctor Angélico. Descubrimos en él una mirada de síntesis integradora respecto del material heredado a la que llega por una vía metafísica. El ente es el punto de partida y desde él llegamos a las afirmaciones primeras de los agregados racionales que lo explicitan y afirmamos las propiedades trascendentales. Las consecuencias de estas afirmaciones abarcan todas las disciplinas de la filosofía que no son más que la explicitación del vivir en plenitud del hombre.

Lo bello, en comunidad con lo bueno y lo verdadero nos desvelan al hombre en totalidad, pues ante él todo ente se torna apetecible, cognoscible, luminoso y agradable en la aprehensión con una capacidad de apertura ante esta realidad que siempre lo desborda, que siempre es más, misterio inabarcable que nos conduce al origen. En este contexto lo *bello* adquiere un lugar de privilegio por ser el último en el despliegue, cuestión que, si bien Santo Tomás no afirmó particularmente en un artículo, creemos que se desprende de su planteo metafísico.

El desarrollo de los textos en un modo ascensional nos condujo al planteo causal trascendente desde la cuarta vía, y allí encontramos la seguridad última respecto de la trascendentalidad de lo bello. En el Aquinate no encontramos palabras al azar y tomar como punto de partida la afirmación de la belleza de las cosas en un más y un menos, nos la presenta como el mostrarse del ente y como camino para ascender a la afirmación de que Dios es causa de que todo ente sea bello, pues Él es la misma Belleza. Las

---

[37] *De Pulchro Opuscula*, Desclee, Romae, 1913², p. 579. «Quantum enim unumquodque habet de pulchritudine, tantum habet de esse». Citado por M. Febrer, "Metafísica de la belleza", *Revista de Filosofía*, 19 V (1946) 535-573.

consecuencias de esta afirmación implican la apertura de nuevos caminos que se tornan puentes tendidos —como desarrollaremos a continuación—.

Consideramos de suma importancia la relevancia de la dimensión antropológica en el marco de la consideración de los trascendentales. Santo Tomás tiene en cuenta que es el hombre el que goza en la aprehensión, aspecto que adquiere visiones positivas y negativas en el contexto moderno y contemporáneo. Creemos, como ya hemos afirmado, que no debemos temer incorporar este gozo, siempre desde la afirmación de que es provocado *por* el objeto bello. Pensamos que desde este gozo junto a la apetibilidad y el conocimiento es todo el hombre el que vibra en la manifestación del ente bello, en una unidad a la que se siente llamado. Este original Maestro es un faro que alumbra el camino, es un hombre sabio que a través de ocho siglos de distancia, tiene algo para decirnos y se transforma él mismo en una obra de arte en su característica de apertura al contemplador, en este caso al pensador, en tanto su pensamiento no es concluso sino abierto a los otros sin tiempo ni espacio y provoca el asombro y desde él seguir en la búsqueda.

El pulchrum es splendor esse. Asumimos esta expresión de Melendo Granados plenamente. Lo bello es la claridad, el resplandor, la luz en definitiva del ser. Y ante esta luz sólo le queda al hombre ser atraído, gozar en esta revelación desbordante que lo invita a salir de sí y encontrarse con "lo otro" de sí. Afirma Balthasar al respecto que:

> Si todo lo bello se sitúa objetivamente en la encrucijada de aquellos dos momentos que Tomás llama "species" y "lumen", la figura y el esplendor, su encuentro se caracteriza por los dos momentos correspondientes del percibir y ser arrebatado [...] pues nadie puede percibir lo bello sin ser arrebatado, y sólo puede ser arrebatado aquél que lo percibe[38].

La realidad de lo bello nos invita desinteresadamente a salir de nosotros mismos, somos atraídos por la luminosidad del ente que nos conduce horizontalmente hacia las cosas y hacia los otros con lo cuales buscamos el encuentro, y también nos eleva, en una dimensión vertical, hacia la causa de esa belleza de la cual somos partícipes.

---

38 H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica.* Vol. 1: La percepción de la forma. Madrid, Encuentro, 1985, p. 16.

Orden predicamental y orden trascendental se unen en la afirmación del *pulchrum* en el ser. Desde esta afirmación *metafísica* se siguen las consecuencias *antropológicas* en la especial relacionalidad que une hombre y bello, en este ser arrebatado en la percepción, que lo conduce de la mano del amor al otro (bueno), a la afirmación de la autenticidad de su existir, de su vida (verdadero), en búsqueda de la unicidad.

Afirmar lo bello en el ser tiene también consecuencias para la estética como disciplina filosófica que tiene por objeto este especial hacer del hombre, que es la obra de arte. El arte es también uno de los modos en los que la belleza se manifiesta, se muestra y la experiencia ante la obra de arte bella —pintura, escultura, música, literatura— es común a todos los hombres y suscita sentimientos de agrado y a la par de infinitud, de deseos de un agua que sacie para siempre. Porque:

> lo bello es, pues, *presencia:* presencia del mismo ser, de una cierta infinitud. Y la añoranza surge, justo, de la plenitud vislumbrada e irremediablemente perdida. La nostalgia descubre siempre la presencia de un todo imposible y al mismo tiempo indispensable[39].

Y así lo expresa la voz del poeta:

Gocémonos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.
…
Descubre tu presencia,
y máteme tu vista y tu hermosura;
mira que la dolencia
de amor, que no se cura
sino con la presencia y la figura.[40]

---

[39] T. Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza*, p. 65.
[40] S. Juan de la Cruz, "Canciones entre el alma y el esposo", vv. 35 y 40 (en *Obras completas.* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982).

Proyecciones

Un nuevo punto de partida… lo encontramos en el teólogo y filósofo del siglo XX Hans Urs von Baltasar, quien de un modo original y brillante propone una «teología cristiana a la luz del tercer trascendental, es decir, completar la visión del *verum* y del *bonum* mediante la del *pulchrum*»[41]. El encuentro con estas palabras en un contexto teológico, que despliega también el filosófico y el estético, provoca una conmoción y nos conduce a ver toda la obra desde una afirmación que permite desplegar todo el caudal y la riqueza del *pulchrum.* No parte de demostraciones, sólo la afirmación de que lo bello es el trascendental que conforma una tríada con lo bueno y lo verdadero, que deben ir de la mano y las consecuencias de que se suelten son perjudiciales para el hombre y la reflexión filosófico-teológico-estética. Y así lo afirma en este bellísimo texto cuando dice:

> Nuestra palabra inicial se llama *belleza*. La belleza, última palabra a la que puede llegar el intelecto reflexivo, ya que es la aureola de resplandor imborrable que rodea a la estrella de la verdad y del bien en indisociable unión. La belleza desinteresada, sin la cual no sabía entenderse a sí mismo el mundo antiguo, pero que se ha despedido sigilosamente y de puntillas del mundo moderno de los intereses, abandonándolo a su avidez y a su tristeza. La belleza, que tampoco es ya apreciada ni protegida por la religión y que, sin embargo, cual máscara desprendida de su rostro, deja al descubierto rasgos que amenazan volverse ininteligibles para los hombres. La belleza, en la que no nos atrevemos a seguir creyendo y a la que hemos convertido en una apariencia para poder librarnos de ella sin remordimientos. La belleza, que (como hoy aparece bien claro) reclama para sí al menos tanto valor y fuerza de decisión como la verdad y el bien, y que no se deja separar ni alejar de sus dos hermanas sin arrastrarlas consigo en una misteriosa venganza. [...]
>
> En un mundo sin belleza —aunque los hombres no puedan prescindir de la palabra y la pronuncien constantemente, si bien utilizándola de modo equivocado—, en un mundo que quizá

[41] H. U. von Balthasar, *Gloria,* Vol. 1, p.15.

> no está privado de ella pero que ya no es capaz de verla, de contar con ella, el bien ha perdido asimismo su fuerza atractiva, la evidencia de su deber-ser realizado; el hombre se queda perplejo ante él y se pregunta por qué ha de hacer el bien y no el mal. [...] En un mundo que ya no se cree capaz de afirmar la belleza, también los argumentos demostrativos de la verdad han perdido su contundencia, su fuerza de conclusión lógica. [...] Y si esto ocurre con los trascendentales, sólo porque uno de ellos ha sido descuidado, ¿qué ocurrirá con el ser mismo? Si Tomás consideraba al ser como "una cierta luz" del ente, ¿no se apagará esta luz allí donde el lenguaje de la luz ha sido olvidado y ya no se permite al misterio del ser expresarse a sí mismo? [...] El testimonio del ser deviene increíble para aquel que ya no es capaz de entender la belleza[42].

El enunciado tiene fuerza por sí mismo y encierra una denuncia y una promesa: el olvido de lo bello pone en peligro a todos los trascendentales y con ellos al ser mismo. Gran parte de la "noche" que nos rodea encuentra en estas palabras una explicación, como un diagnóstico del "estado de la cuestión". A la par surge la esperanza de un nuevo comienzo, de una promesa que irrumpe desde la luz de lo bello, capaz de alumbrar toda la realidad al descubrirnos su profundidad y hondura, y convoca en ello a sus hermanas, el bien y la verdad, a un redescubrimiento del ser.

Esta comunidad entre los trascendentales es una invitación a la unidad y afirma Balthasar que:

> Verdad, bondad y belleza son hasta tal punto propiedades trascendentales del ser, que solo se las puede comprender como implicadas y confundidas mutuamente. En su comunidad prueban la inagotable hondura y la desbordante opulencia del ser. Muestran, finalmente, que todo se comprende y se devela solo porque se fundamenta en un misterio último cuyo carácter misterioso no consiste en una falta de claridad sino, por el contrario, en la superabundancia de su luz. Pues, ¿qué es más incomprensible que el hecho de que la médula del ser consista

---

[42] H. U. von Balthasar, *Gloria,* Vol. 1, p.22-23.

> en el amor, y que su destacarse como esencia y existencia no responda a otro fundamento que a la infundamentada gracia?[43]

El autor llega a esta conclusión desde el punto de partida del encuentro del hombre con el "otro", manifestado en la particular relación de la madre y el niño en el amor, en tanto

> el horizonte del Ser infinito se abre para él en este encuentro revelándole cuatro cosas: 1) que él es *uno* en el amor con su madre al tiempo que no es su madre; 2) que este amor es *bueno* y, por tanto, todo el Ser es bueno; 3) que este amor es *verdadero* y, por consiguiente, el Ser es verdadero; 4) que este amor provoca alegría y gozo y por tanto todo Ser es *bello*[44].

El ser se *muestra* bello, se *da* bueno y se *dice* verdadero, se desvela a sí mismo, en la centralidad del amor.

Desde la afirmación de este punto de partida el desarrollo de la estética, la dramática y la lógica —partes de su Trilogía—, adquieren una clave antropológica privilegiada y por esto lo que Balthasar elabora es una meta-antropología en tanto «para (él) la epifanía del ser, es decir su belleza, es verdaderamente la brecha a través de la cual el ser penetra en el hombre y lo despierta simultáneamente a la conciencia de sí y de lo real»[45].

Esta palabra es totalmente nueva y nos permite proyectarnos a una antropología fundamentada en la metafísica —a la cual engloba— que tiene una raíz epifánica, estética y reúne dialogicidad y trascendentalidad de un modo indisoluble. Desde aquí nos abrimos a un nuevo rumbo.

La via pulchritudinis como puente... es el desafío para este siglo XXI. El Pontificio Consejo de la Cultura reunido en Roma en el año 2006 emitió un do-cumento de trabajo en el cual *la via pulchritudinis* es presentada como un camino privilegiado «para la evangelización de las culturas y el diálogo

---

[43] H. U. von Balthasar, *Teológica.* Vol. 1: Verdad del mundo. Madrid, Encuentro, 1997, p. 217.
[44] H. U. von Balthasar, "Intento de resumir mi pensamiento", *Communio* 10 (1988) 284-289, p. 286.
[45] A. Scola, *Hans Urs von Balthasar: un estilo teológico.* Madrid, Encuentro, 1997, p. 41.

con los no creyentes»[46]. Si bien el contexto es teológico-pastoral, la reflexión sobre lo bello convoca necesariamente a la Filosofía y la llama a interactuar con la Teología y la Estética. Nuevamente nos encontramos con reflexiones que otorgan a lo bello un lugar relevante en el entorno de los trascendentales y se afirman las importantes consecuencias al asumirlo unido al bien, la verdad, lo uno.

Allí se afirma que:

> La *Via pulchritudinis* se presenta como un itinerario privilegiado para reunir a muchos de aquellos que tienen grandes dificultades para recibir las enseñanzas, sobre todo morales, de la Iglesia. Demasiado seguido, en los últimos decenios, *la verdad* se resintió por el hecho de ser instrumentalizada por la ideología y *la bondad* por verse "horizontalizada", reducida a ser sólo un acto social, […]. El relativismo, que encuentra en el *pensamiento débil* una de sus expresiones más fuerte, contribuye, por otra parte, a dificultar una confrontación verdadera, seria y razonable. La *Vía de la Belleza*, a partir de la simplísima experiencia del encuentro con la belleza que suscita estupor, puede abrir el camino de la búsqueda de Dios y disponer el corazón y la mente al encuentro con Cristo, Belleza de la Santidad Encarnada ofrecida por Dios a los hombres para su Salvación. […] (Se apela a los filósofos porque) Lo bello, como también lo verdadero o lo bueno, nos conduce a Dios, Verdad primera, Bien supremo y la misma Belleza. Pero lo bello dice más que lo verdadero y lo bueno. […] Porque lo bello expresa la realidad misma en la perfección de su forma. El es la epifanía. El la manifiesta expresando su íntima claridad. Si el bien expresa lo deseable, lo bello expresa más aún el esplendor y la luz de una perfección que se manifiesta[47].

Este texto no deja lugar a dudas: las áridas discusiones en torno a lo bello deben dar paso al lugar que le corresponde desde siempre, un lugar

[46] Pontificio Consiglio della Cultura, *La via pulchritudinis, cammino privilegiato di evangelizzazione e di dialogo.* Instrumentum laboris, Assemblea Plenaria 2006 (27-28/03). Roma, Città del Vaticano (la traducción del italiano es nuestra).
[47] Pontificio Consiglio della Cultura, *La via pulchritudinis*, p. 3-5.

de centralidad como aquello que puede reunir la fragmentaria existencia del hombre posmoderno y volverlo en una mirada nueva hacia una plenitud que lo aguarda. Porque lo bello une en tanto «crea un terreno fértil para la escucha y el diálogo con el hombre y para aferrarlo íntegramente, mente y corazón, inteligencia y razón, capacidad creadora e imaginación»[48].

No es difícil vislumbrar lo bello como aquél que reúne los desgajados girones en los cuales somos despedazados cuando nos perdemos en lo inmediato, en lo superficial. Seguimos una intuición que nos acompaña desde la primera clase de estética: lo bello unifica a la persona, se muestra como puente que une pensamiento y vida, inteligencia, voluntad y sensibilidad, objetivo y subjetivo, como paradojas necesarias en su convivencia sin oposición.

Afirma Balthasar que «ante lo bello —mejor dicho, no ante ello, sino en ello—, vibra el hombre todo» y es el hombre el que «se siente también aferrado y poseído. Cuanto más total es esta experiencia, tanto menos se inclina el hombre a contentarse con el goce sensible y puramente actualista y tanto menos reflexiona sobre su propio acto o estado, porque lo arrebata la realidad de lo bello, a la que se entrega entusiasmado». Lo bello desempeña así «su función totalizadora»[49].

La *via pulchritudinis* se presenta como camino unificador. Tenemos presentes aquí las reflexiones de Avenatti quien afirma que «el planteo balthasariano abre perspectivas prometedoras para la configuración de un camino hacia *una unidad en la pluralidad*»[50]. La figura estética se transforma en una clave de unificación en tanto

> La belleza comprendida como figura abre un camino hacia otro tipo de unidad: la que procede de la luz de la gratuidad que irradia la belleza entendida como figura del ser. Esto permite acercarnos a una verdad existencial y vital que transfigura porque es comprendida como el espacio de libertad que exige el respeto por el otro y cuyo fundamento último es la figura

---

48 Pontificio Consiglio della Cultura, *La via pulchritudinis*, p. 6.
49 H. U. von Balthasar, *Gloria,* Vol. 1, p. 223-224.
50 C. I. Avenatti de Palumbo, "La belleza como camino hacia la unidad", en *Lenguajes de Dios para el siglo XXI. Estética, teatro y literatura como imaginarios teológicos.* Juiz de Fora - Buenos Aires, Ediçòes Subiaco - Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, 2007, p. 85-103.

> vinculante del amor. (Porque) la belleza abre horizontes, no los clausura: por encima de sí y más allá de sí, ella siempre será apertura y promesa[51].

Y desde aquí podemos proyectar también un espacio propicio para el intercambio interdisciplinario. Desde la figura estética como puente, podemos establecer un diálogo fecundo entre teología y filosofía, con un nuevo alcance y hondura, desde un fondo que se manifiesta en una forma luminosa y atrae misteriosamente hacia el ser. Las tres ciencias se encuentran interrelacionadas y se establece entre ellas una circularidad dialógica fecunda que abre por sí misma nuevas sendas[52].

Los caminos quedan abiertos, se torna necesario recorrerlos para dar las respuestas que nuestro presente reclama angustiado. Encontrar en lo bello, desde su gratuidad, la clave para hacerlo nos llama a seguirlo, desde la propia búsqueda existencial de unidad, de bien, de verdad y en definitiva de Absoluto.

Apéndice

Nat. Gen., c. 2

La adición racional acontece de 2 maneras:
a) Cuando la adición se realiza sobre el ente absolutamente (in se)
a.1. o se asume afirmativamente. La misma realidad que tiene el ser que es acto del ente RES, expresa eso mismo que tiene ser. O bien se dice de donde eso inhiere. La cosa no tiene de donde ser lo que es sino por indivisión UNUM Agrega la privación de la división.
a.2. o se asume negativamente.
ALIQUID Todo ente es algo de modo que no [es] sino solo eso.
b) Cuando la adición se realiza sobre el ente comparado a algo que tiene la capacidad de congeniar con todo, lo cual es el alma:

---

[51] C. I. Avenatti de Palumbo, "La belleza como camino hacia la unidad", p.102-103.
[52] Cf. nuestro trabajo "Circularidad dialógica entre literatura, estética y teología", en *Actas del Primer Congreso Latinoamericano Literatura y Teología*. Pedra de Guaritiba (Brasil), 2007, versión digital en CD-Rom. ISBN 978-987-23520-0-4.

Si sigue al ente por comparación al alma, que es en cierta manera todas las cosas; en ella hay una doble facultad: la inteligencia y la voluntad.
Se asume lo verdadero y lo bueno.
VERUM: agrega al ente la razón de cognoscible (orden del ente al intelecto).
BONUM: agrega la razón de apetecible (orden del ente al apetito)[53].

De Ver., q. 1, a. 1.

El modo expresado sigue en su generalidad a todo ente:
a) En cuanto sigue a todo ente en sí (in se):
Afirmativamente: RES: No se encuentra algo afirmativamente dicho de modo absoluto que pueda ser asumido en todo ente, sino su esencia. Expresa la quididad o esencia del ente.
Negativamente: UNUM: La negación que sigue a todo ente absolutamente es la indivisión; esto es lo que expresa, porque lo uno no es otro que el ente indiviso.
b) En cuanto sigue a cada ente en orden a otro:

---

[53] «Hoc autem dupliciter contingit: uno modo quando additio fit super ens absolute; alio modo quando fit additio ad ens comparatum ad aliquid quod habet convenientiam cum omni ente, cuiusmodi est anima. Quando autem aliquid addit super ens absolute, aut accipitur affirmative, aut negative. Si affirmative; aut dicit ipsam rem habentem esse quod est actus entis, aut dicit unde hoc inest rei, et hoc est prius re naturaliter. Non autem habet res aliunde quod sit, nisi per indivisionem; divisio enim facit rem non esse: et ideo eorum quae sunt, quaedam sunt indivisibilia actu et potentia, ut incorporalia; quaedam vero sunt indivisibilia actu, et divisibilia potentia, ut corporalia. Universaliter tamen unumquodque in quantum est, indivisum est. Unum autem significat indivisionem quae aequiparatur enti; et ideo unum idem est quod ens secundum rem, licet rationem quamdam addat super ens, per quam unumquodque habet quod sit ens. […] Hoc est igitur quod unum addit super ens; privationem scilicet divisionis, quae omne ens concomitatur. […] Si autem accipiatur negative, sic aliquid addit super ens. Aliquid namque idem est quod aliud quid, quod idem est quod non-hoc: omne namque ens est aliquid, ita quod non nisi illud solum. Si autem illud quod additur super ens sequatur ens in comparatione ad animam, quae quodammodo est omnia (in anima enim est duplex potentia, intellectus scilicet et voluntas, quarum altera omnia cognoscere potest, altera autem amare), sic accipiuntur verum et bonum. Verum enim addit supra ens rationem cognoscibilis: unde verum importat ordinem quemdam entis ad intellectum, qui non importatur in nomine entis absolute dicti. Sed bonum addit rationem appetibilis: eo enim est ens bonum, quo est appetibile. Unde bonum importat ordinem entis ad appetitum, sicut verum ad intellectum […]».

De acuerdo a la división de uno a otro: ALIQUID. Se dice algo en cuanto está dividido con respecto a otros. Según correspondencia de un ente a otro que no puede efectuarse sino por algo a lo que le corresponda tener una correspondencia con todo ente: Alma, que es en cierta manera todos (De Anima II). Facultad cognoscitiva: VERUMFacultad apetitiva: BONUM[54].

De Ver., q. 21, a. 1.

Aquello que es solamente racional no puede ser sino doble:
Lo UNO agrega aquello que es solamente racional, a saber, la negación, pues se dice uno como ente indiviso.
Lo VERDADERO y lo BUENO se dicen positivamente de donde no pueden agregar sino la relación que es solamente racional[55].

---

[54] «Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative. Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in *Principio Metaphys*., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis. Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum. Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter.
Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum. Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in *III de Anima*. In anima autem est vis cognitive et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio *Ethic*. Dicitur quod bonum est quod omnia appetunt. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. Omnis autem cognitio perficitur per assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, ita quod assimilatio dicta est causa cognitionis: sicut visus per hoc quod disponitur secundum speciem coloris, cognoscit colorem».
[55] «Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio. Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum. Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum».

S. Th., I, q. 5, a. 4, ad 1. Lo bello y lo bueno se identifican en el sujeto, pues se fundan sobre la misma realidad, a saber sobre la forma; y en razón de esto, lo bueno se atestigua como bello. Pero difieren racionalmente. Porque se relaciona propiamente al apetito, pues lo bueno es lo que todos apetecen. Y consiguientemente tiene razón de fin, porque el apetito es como cierto movimiento hacia la cosa. En cambio, lo bello dice orden a la facultad cognoscitiva, porque se dicen bellos aquellos que agradan a la vista (*quae visa placent* - aquellos que vistos agradan). De donde lo bello consiste en la debida proporción, porque el sentido se deleita en las cosas debidamente proporcionadas, como en las que son semejantes; pues el sentido es una cierta razón, al igual que toda facultad cognoscitiva. Y dado que el conocimiento se efectúa por asimilación, y la semejanza dice orden a la forma; lo bello propiamente pertenece a la razón de causa formal.

S. Th., I-II, q. 27, a. 1, ad 3. Lo bello se identifica con el bien, difiriendo sólo racionalmente. Dado que lo bueno es lo que todos apetecen, pertenece a la razón de lo bueno que en él descanse el apetito; pero pertenece a la razón de lo bello que en su apreciación o conocimiento se aquiete el apetito. De donde aquellos sentidos que son más cognoscitivos, a saber, la vista y el oído, que están al servicio de la razón, se orientan a lo bello; en efecto, hablamos de vistas bellas y de sonidos bellos. En cambio, no usamos el nombre de belleza en los sensibles de los otros sentidos; pues no decimos sabores bellos o bellos olores. Y así se evidencia que lo bello agrega al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de modo que lo bueno se diga lo que sin más ni más agrada al apetito; en cambio, lo bello se diga lo que por su misma aprehensión agrada.

S. Th., I, q. 67, a. 1. Visión significa ante todo el acto del sentido de la vista; pero, por la nobleza y la certidumbre de este sentido, se extiende en lenguaje corriente al conocimiento de todos los otros sentidos… y por encima de éste se extiende al conocimiento intelectual.

S. Th., I, q. 39, a. 8. Para la belleza se requieren tres: en primer término la integridad o perfección; pues los que son inacabados, por eso son feos. Y también la debida proporción o armonía *(consonantia),* y por último la claridad; de donde aquellos que tienen un color nítido se dicen bellos.

S. Th., II-II, q. 145, a. 2. Como se entiende por las palabras de Dionisio […], a la razón de la belleza o hermosura concurren la claridad y la debida

proporción, pues se dice que Dios es bello como causa de la proporción y esplendor del universo.

S. Th., I, q.12, a. 1, ad 4. La proporción se entiende de dos maneras. Una, como relación entre cantidades. Así, el doble, el triple, el igual son especies de proporción. Otra como relación cualquiera entre cosas. Así, puede haber relación entre la criatura y Dios como la puede haber entre efecto y causa o como entre potencia y acto.

In I Sent., d. 3. La diversidad de estas se toma según las vías de acceso desde las criaturas a Dios que expone Dionisio (Cáp. 7 De Divinis Nominibus). Afirma Dionisio, en efecto, que a partir de las criaturas de tres modos llegamos a Dios, a saber, por la causalidad, por remoción y por eminencia. La razón de ello es que el ser de la criatura es por otro, de donde según esto somos llevados a la causa de la que procede. Ahora bien, esto puede ocurrir de una doble manera; o bien en cuanto aquello que está recibido, y de este modo somos conducidos *per modum causalitatis*, o bien en cuanto al modo de recepción, ya que está recibido imperfectamente; y así tenemos dos modos, a saber, según la remoción de Dios de toda imperfección y según lo que está recibido en la criatura se encuentra en Dios más perfecta y excelentemente; esta es la vía de eminencia. En consecuencia, la primera demostración se basa en la vía de la causalidad y se forma del siguiente modo. Todo lo que tiene el ser a partir de la nada, tiene que ser por otro, del cual haya procedido su ser. Pero todas las creaturas tienen su ser procedente de la nada, lo cual se manifiesta por su imperfección y potencialidad. Luego tienen que ser por alguno y único primero, y éste es Dios.
La segunda demostración se toma de la vía de remoción, y es como sigue. Allende todo lo imperfecto tiene que haber algo perfecto, sin mezcla alguna de imperfección. El cuerpo es imperfecto, ya que es determinado y finito en sus dimensiones y móviles. Luego conviene que allende los cuerpos exista algo que no sea cuerpo. Igualmente todo lo incorpóreo mutable, es imperfecto por su propia naturaleza. Luego además de todas las especies mutables, como son las almas y los ángeles, tiene que existir algún ente incorpóreo e inmóvil y absolutamente perfecto; este es Dios.
Otras dos razones se toman de la vía de eminencia ya que la eminencia puede considerarse de un doble modo, en cuanto al ser y en cuanto al conocimiento. La tercera demostración, pues, se basa en la vía de la eminencia en el ser, y es la siguiente: lo bueno y lo mejor se dicen por comparación

a lo óptimo: es así que en las sustancias encontramos el cuerpo bueno y el espíritu creado mejor, en el que sin embargo la bondad no es por si mismo, luego tiene que existir algo óptimo del cual proceda la bondad en ambos. La cuarta demostración se fundamenta en la eminencia del conocimiento; es la siguiente: en todas las cosas en que haya más o menos belleza, hay que encontrar algún principio de belleza, por la proximidad a la cual una cosa se diga más bella que otra. Ahora bien, encontramos que los cuerpos son bellos, con una belleza sensible, y en cambio los espíritus son más bellos, con una belleza inteligible. En consecuencia tiene que existir algo de los que procedan ambas bellezas a los cual los espíritus creados se aproximan más.

In Symb., c. 1. Según ha sido dicho, lo primero que debemos creer, es que hay un solo Dios; y este Dios es creador y hacedor de cielo y tierra, visible e invisible. Y para no realizar sutiles demostraciones expondremos con un ejemplo vulgar nuestro propósito, a saber, que todas las cosas han sido creadas y hechas por Dios. Es patente que si alguien entra en una casa y a la entrada de la casa nota calor, penetrando más adentro sentirá mayor calor, y así a continuación creerá que hay fuego dentro, incluso aunque no vea el fuego causa de los calores señalados. Así acontece también a quien considera las cosas del mundo, pues puede observar que todas las cosas están dispuestas según diversos grados de belleza y nobleza, y cuanto más se aproximan a Dios, tanto más bellas y nobles son. De ahí que los cuerpos celestes son más bellos y nobles que los cuerpos inferiores y los invisibles que los visibles. Por tanto hay que creer que todas estas cosas proceden del único Dios, que da a cada una de las cosas su ser y su nobleza.

Silvia Julia Campana
Centro de Estudios de Filosofía y Teología
de la Orden de Predicadores